KARL MARX

EINFÜHRUNG IN DAS WERK VON KARL MARX

VON FRANZ HAHN



Vorrede

Marx hat eigentlich nur einen gigantischen Stapel an verstreuten Schriften hinterlassen. Lauter Zeitungsartikel, Adressen, Manifeste, Fragmente, Streitschriften gegen Hinz und Kunz, politische Prosa, Agitation, philosophische Schriften, ökonomische Schriften. Insgesamt gibt es wenige Bücher, die er wirklich veröffentlicht hat und die interessantesten Gedanken finden sich mitunter in unveröffentlichten Fragmenten, Briefen oder beiläufigen Artikeln. Selbst sein Hauptwerk, das dreibändige Kapital, ist Fragment und nur der erste Band dieses ursprünglich auf sechs Bände angelegten Monstrums wurde auch fertig. Wir hätten hier sogar eine Kritik des Staates erhalten sollen, nur die Kritik der bürgerlichen Familie hätte auch im sechsbändigen Kapital gefehlt. Die schöne Dreizahl des Kapitals verdanken wir wiederum seinem Freund Friedrich Engels, der aus den zahllosen Fragmenten noch zwei weitere Bände zusammengestellt hat. Überhaupt hat erst der ältere Engels angefangen, aus der Marx'schen Gedankenflut eine Lehre zu formen und es finden sich von ihm zahlreiche gute Bücher zur Einführung in dessen Denken. Diese Lehre wurde dann in Folge der siegreichen russischen Revolution dogmatisch kanonisiert und so kennt man heute das Werk von Marx hauptsächlich aus den »Marx-Engels-Werken«: über vierzig Bände im harmonisch-beruhigendem Blau, versehen mit erklärenden Vorworten eines zentralen Komitees. Heute ist dieser Spuk glücklicherweise vorbei, der dichte Nebel, den das 20. Jahrhundert über Marx gelegt hatte, kann sich jetzt lichten und man soll dem seltsamen, untergegangenen Königreich DDR nur dankbar sein, dass es so viele Ausgaben druckte. Eine Anzeige im *Neuen Deutschland* genügt und man hat sie alle. Allerdings muss man die Bücher natürlich trotzdem noch lesen. Der Umfang dieser Schriften und die Menge ihrer Gegenstände macht den Zugang etwas schwierig, daher hier einige einführende Gedanken und der Versuch, etwas Ordnung zu schaffen. Im Grunde sollte alles im gefälligen und populären Stil gehalten sein. Ist es aber dummerweise nicht. Der Autor hielt sich einen Augenblick lang für talentierter als er ist und er hatte die zahlreichen Zitate von Marx, die zu verwenden er sich vorgenommen hatte, als weniger sperrig in Erinnerung. Vielleicht soll man auch Marx nicht zitieren, aber dann müsste man selbst schreiben.

1. Dialektik

Der junge Marx polemisiert viel gegen den Philosophen Hegel, aber diese Polemik richtet sich in ihrer Schärfe eigentlich gegen die Anhänger Hegels. Es ist immer besser, mit der Ursache zu streiten als mit der Wirkung. Im Grunde findet sich nämlich gerade in Marxens Frühschriften vieles von Hegel, von ihm hat Marx das Denken gelernt. Es dreht sich letztlich um die berühmte Dialektik, eine Form des Denkens in Widersprüchen. Der Widerspruch, so Hegels grundsätzliche Einsicht, gehört zur Sache selbst und die Widerlegung eines Gegenstandes oder auch nur einer Meinung über denselben besteht nicht darin, ihn oder sie einfach für falsch zu erklären und danach zu verwerfen wie man die Schlacke wegwirft, um nur das reine Metall zu behalten. Es handelt sich um Negationen des Gegenstands,

die immer auch einen affirmativen Bezug zum Gegenstand haben, an dem sie sich betätigen. Es geht darum, die aus der wirklichen Widersprüchlichkeit der Sache folgenden negativen Aspekte derselben zu betonen und wirken zu lassen: Erst eine Position, etwa der den Reichtum genießende freie Bürger, der sich für den Menschen schlechthin hält und tatsächlich wenigstens den »Schein einer menschlichen Existenz« besitzt. Dann die einfache oder abstrakte Negation, der Proletarier, der diesen Reichtum schafft, ohne ihn genießen zu dürfen, und der sich daher eben als das Gegenteil des Menschen erkennen muss, durch bloße Vergleichung seines Daseins mit dem des Bürgers. Der Bürger ist dadurch noch lange nicht verschwunden, er hört nicht einmal auf, den Menschen schlechthin vorzustellen. Im Gegenteil erkennen die Arbeiter nur in ihrem bürgerlichem Spiegelbild ihre eigene Nichtigkeit. Aber es kommt Widerspruch in die dem Bürger noch harmonisch scheinende Sache und damit Bewegung. Die Auflösung des Widerspruchs erheischt dann die Negation der Negation und so soll das Proletariat schließlich sowohl seine eigene Existenz als auch die seines bürgerlichen Zwillings beendigen, also »sich selbst und sein Gegenteil aufheben« und zwar durch die Übernahme auch der Leitung der Produktion und Verteilung. In diesem Prozess löst sich dann die Existenz der Kapitalisten wie ihrer Diener auf und eine klassenlose und damit auch staatenlose Gesellschaft beginnt.

Diese Form der doppelten Negation findet sogar ein Beispiel in der Art, in der Marx Hegel adaptiert. Hegel war Idealist und sah das Geistige. Wenn etwa in den auf die bürgerliche Revolution Frankreichs folgenden Kriegen die neuen Grundsätze in Europa verbreitet wurden, sah Hegel zunächst den Heerführer Napoleon und auch ihn nur als Inkarnation der neuen Vernunft. Auf letztere kam es ihm an, sie ist Subjekt seiner Geschichte. Der Materialismus sieht dagegen die Armee, vielleicht das von ihr angerichtete Leid oder auch nur den Koch, der Napoleon die Suppe bereitet. Hegel hat für so etwas nichts übrig. Eine gute Suppe macht noch kein bürgerliches Gesetz. Aber irgendwer wird die Suppe auch kochen müssen und irgendwer hat sie immer auszulöffeln. Überall, wo der Idealismus den Vorrang des Geistes erkennt, erkennt der Materialismus den Vorrang der Natur. Beide Pole bleiben erhalten und werden auch von beiden Richtungen anerkannt, aber die Gewichtung wird durch den Materialismus anders gesetzt, Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt. Man kann auf diese Weise viele Abende vertändeln, indem die eine Fraktion für den Geist, die andere für die Natur streitet. Position und abstrakte Negation. An der Sache ändert dies eigentlich wenig. Das war der Stand, nachdem der berühmte Materialist Feuerbach den Hegelschen Idealismus negiert hatte.

Dann kam Marx ins Spiel und negierte seinerseits diesen Gegensatz bei prinzipieller Sympathie für die Natur, die bekanntlich ihre Kreise schon lange zog, bevor es überhaupt Menschen gab. Es kam ihm letztlich auf das Verhältnis von Geist zu Natur an, denn letztere tritt uns schon lange in einer Form gegenüber, in der der Mensch als denkendes Wesen sie bereits bearbeitet, sich gemäß gemacht und aneignet hat. Die Praxis, die die Natur formt, ist dabei

immer denkende, also zweckbestimmte Praxis, vom Pflug, der die Erde fruchtbarer macht, oder der Dreifelderwirtschaft, die den Boden daran hindert auszulaugen, bis zu den modernen Hochöfen der Eisenverarbeitung oder den komplizierten elektrischen Schaltkreisen der heutigen Computer. Und wie die Natur uns längst geistig vermittelt ist, so auch das Naturwesen Mensch. Das einfache Volk erscheint dem Materialismus als Natur und es wurde im Beispiel oben als solche genommen. Nur Napoleon schien uns einen Augenblick der bürgerliche Geist selbst zu sein. Das ist insofern auch richtig, als das Volk der Natur näher bleibt als die sublimen Herrscher mit ihrem immer irgendwie blauen Blut. Aber der moderne Arbeiter ist natürlich selbst bereits der Natur entronnen und durch und durch Produkt der kapitalistischen Verhältnisse.

Gerade durch die Betonung der denkenden Praxis und der mit ihr einhergehenden materiellen Umwälzungen kommt Marx dazu, wirklich die Geschichte zu studieren, also mit der Negation der Philosophie ernst zu machen und sich nicht nur abstrakt gegen sie zu stellen wie noch Feuerbach. Wenn Feuerbach in den *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* schrieb, »die Hegel'sche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet«, so zeigt er sich selbst als Idealist, der die Welt nur verschieden interpretiert. Es kömmt aber seit Marx darauf an, diese Entfremdung aus der »Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-widersprechen dieser weltlichen Grundlage« zu erklären. »Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden.« Dialektik ist bei Marx daher nicht weiterhin einfach ein Prozess des Denkens, sondern einer der gesellschaftlichen Praxis. Die Form der Gedanken ändert sich mit dieser Praxis; Fragen und Formulierungen, die eben noch den besten Sinn zu machen schienen und auch machten, werden unverständlich – sie sterben ab. Sie werden sinnlos, sobald die Gattung den Zusammenhang aufgelöst hat, innerhalb dessen sie einzig Sinn ergeben haben. Die Hegels Denken vorantreibende Negativität wird so zur praktischen Negativität.

2. Kommunismus

Ein Beispiel mag das erhellen. Man meint allgemein, Marx sei Kommunist. Wenn man auch sonst nichts weiß, so weiß man immerhin das. Marx selbst kümmert sich weniger um solche Zuschreibungen, sondern entfaltet in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* diesen Begriff, wie er ihn vorfindet.

α) Der »rohe oder gedankenlose Kommunismus«: »Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen, rohen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist.« Man muss nur den utopischen Teil von Thomas Morus' *Utopia* lesen, wenn man bestimmt kein Kommunist werden will. Das ist die erste Form des Kommunismus, die Marx vorfindet. Eben der rohe und gedankenlose Kommunismus.

β) Der Kommunismus teilt sich dann in zwei und wird αα) politische Herrschaft des Staates über das Kapital, sei sie demokratisch oder despotisch, und ββ) Aufhebung des Staats bei Beibehaltung des Privateigentums beziehungsweise Kapitals. »In beiden Formen weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung«. Aber diese Varianten des Kommunismus sind noch mit dem Privateigentum infiziert und versuchen auf gegensätzliche Weise jeweils dessen eine Seite gegen die andere auszuspielen. Entweder versucht man, den Staat loszuwerden, indem der Markt der freien Produzenten alle allgemeinen Zwecke von selbst erfüllen soll, oder man löst umgekehrt den Gegensatz von Privateigentum und Staat nach der Seite des Staates auf und »die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der Arbeit und die Gleichheit des Salairs, den das gemeinschaftliche Kapital, die Gemeinschaft als der allgemeine Kapitalist, auszahlt.« Beide Varianten bleiben wie das Utopia von Morus Kopfgeburten, aber die Praxis, die diese einführt, ist immerhin mitgedacht. Gerade letztere Variante ist bis heute fest in den Köpfen verankert, die, wenn sie sich überhaupt mit Kommunismus auseinandersetzen, darunter einen Staatssozialismus verstehen.

γ) Schließlich der »Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, das heißt menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« Halleluja! Man weiß eigentlich nicht genau, ob Marx spottet oder schwärmt. Kommunismus erscheint hier als die wahrhafte Wiederkehr des Paradieses; er ist die »Aufhebung aller Entfremdung«, »die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, das heißt gesellschaftliches Dasein.«

Dieser letzte Begriff scheint dabei dem zu entsprechen, was man geneigt ist Marx selbst zuzuschreiben. Aber letzten Endes ist er auch nur eine historische Momentaufnahme dieses Begriffs, wie er in Nachfolge Babeufs sich entwickelte und vermittelt etwa über den Schneider Weitling und seinen kommunistischen Bund nach Deutschland kam. Immerhin sieht Marx im so gefassten Kommunismus »das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung.« Und weiter – der dies schreibt wird einige Jahre später das *Manifest der kommunistischen Partei* schreiben: »Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft«. Aber sofort gerät dieser Kommunismus selbst in den Strudel der Entwicklung. Wieder der schematische Dreisprung: Zunächst die ursprüngliche Einheit

der Produktionsmittel mit ihren Produzenten. *Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann.* Dieser wann auch immer existiert habende quasi paradiesische Zustand wird durch das Privateigentum negiert, dem eigentlichen Sündenfall. Die sich, idealtypisch gedacht, im Besitz ihrer Subsistenzmittel befindenden Produzenten werden von ihren Produktionsmitteln enteignet und fallen in einen Zustand der Entfremdung, da ihnen nicht mehr gehört, was sie doch erschaffen. Solange dieser Zustand nicht praktisch aufgehoben wird, braucht es ein kollektivistisches Gegenbild, eine zunächst gedankliche Negation des Privateigentums, die kommunistische Utopie. Diese ist damit immerhin eine Position gegen die Welt des Privateigentums, aber nur »als Negation der Negation«. Daher schreibt Marx weiter: »Aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.« Vielmehr lebt der Kommunismus noch aus seinem Gegensatz zur alten Welt, ist letztlich die Phantasie der Aneignung der Produktion, die der wirklichen Aneignung vorausgehen muss. Die Negation der Negation, aber nur in der Theorie. Mit der wirklichen Aneignung, dem »Geburtsakt seines empirischen Daseins«, verschwindet dieser Begriff auch wieder, wird zunehmend unsinniger. Dazu kommt heute, dass dieser historische Kommunismusbegriff der frühen Form des individuellen Privateigentums und der anarchischen freien Konkurrenz der verschiedenen Eigentümer entgegengesetzt wurde. Dieser Form kann man einen rohen Kollektivismus entgegensetzen, aber sobald das Kapital im Monopolzeitalter selbst seine schlechte Individualität durch eine schreckliche Kollektivität ergänzt hat, ist dieser Begriff an sich zweifelhaft, mag er auch der versprengten Opposition dazu dienen, sich zu finden.

3. Mensch »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« Marx ging von der vollendeten Religionskritik aus. In ihr wurde nicht nur Gott entthront und der Mensch eingesetzt, sondern sukzessive wurden alle Gespenster entmachtet, unter deren Joch die Menschen zu befinden sich einbildeten, egal ob Gott, Kaiser und Tribun oder Privateigentum, Geld und Kapital. All diese in der Realität wirkenden Gespenster werden nun als gesellschaftliche Verhältnisse ausgesprochen. Das ist damit gemeint, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei. Das Eigentum etwa ist keine Macht an sich, es ist das Verhältnis des Arbeiters zu den von ihm erzeugten Dingen. Er verhält sich ihnen gegenüber so, als ob sie nicht ihm, sondern den jeweiligen Kapitalbesitzern gehörten, und gibt ihnen erst dadurch die höhere Weihe des Eigentums. Indem aber die Verhältnisse genau dies objektiv erfordern, entsteht aus der ideellen Negation der herrschenden Gespenster das Bedürfnis ihrer reellen Negation, und aus dem Anspruch, dass der Mensch dem Menschen das höchste Wesen sei, folgt der kategorische

Imperativ, alle Verhältnisse umzustoßen, in denen er das nicht ist. Dabei geht das Gebot, der Mensch dürfe kein verächtliches Wesen sein, allem Denken und Handeln voraus. Es ist gewissermaßen das einzige Axiom der Marxschen Kritik. An ihm misst er insbesondere die kapitalistische Gesellschaft. Es selbst entzieht sich der Reflexion. Wenn man sagt, der Mensch solle dem Menschen ein Sklave sein, und sei es ein Lohnsklave, man wird nichts von den Mysterien der Marxschen Kritik verstehen und kann sich anderen Dingen widmen.

Der Mensch ist also das Maß der Dinge. *Und welch ein Meisterwerk ist der Mensch! Wie edel durch Vernunft! Wie unbegrenzt an Fähigkeiten! In Gestalt und Bewegung wie bedeutend und bewunderungswürdig! Im Handeln wie ähnlich einem Engel! Im Begreifen wie ähnlich einem Gott! Die Zierde der Welt! Das Vorbild der Lebendigen!* Marx hat einen emphatischen Begriff vom Menschen, gerade in den hier herangezogenen Pariser Manuskripten. Die von ihm verwendete Sprache ist dabei gewöhnungsbedürftig, entstammt noch ganz der materialistisch gewendeten klassischen deutschen Philosophie. So ist der Mensch ihm ein »Gattungswesen«, nämlich, indem er sich irgendwie kantisch-hegelsch »zu sich selbst als einem universellen, darum freien Wesen verhält.« Ein Mensch ist nicht einfach ein Individuum, sondern lebt nur im Zusammenhang mit anderen Menschen und durch in gemeinsamer Tätigkeit bearbeitete und angeeignete Natur: »Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt.« Der Mensch lebt im Stoffwechsel mit der Natur, atmet alle Naturkräfte ein und aus, die ganze »Natur ist sein Leib« und mag sie auch »in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen.« Der Mensch unterscheidet sich dabei vom Tier, indem er seine Geschichte bewusst bestimmt: »Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, das heißt, sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit.« Der Mensch existiert nur durch sein Denken, aber Denken praktisch gedacht, als »bewußte Lebenstätigkeit.« Marx spricht in der Tradition des französischen Materialismus aus, dass der Mensch inklusive seines Denkprozesses ein Naturwesen ist: »Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.«

Der Mensch formt sich also die Natur, er sammelt Rohstoffe, schmilzt sie, gießt sie, sägt sie, verknüpft sie auf neue Weise, hämmert, näht und zieht, drückt, schweißt und klebt die Natur. »Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen.« Und die so erzeugten verarbeiteten Produkte werden ihrerseits weiter verarbeitet, bis ein Auto oder ein Telegraphennetz daraus geworden ist, die, so künstlich sie uns dünken, doch nichts als eben Natur bleiben: »Die Form des Holzes wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch



Holz.« Und so züchtet der Mensch Tiere, pflegt und mästet sie, um sie am Ende zu schlachten. Er meistert den Blitz und erleuchtet selbst die Dunkelheit. Er klaut der Kuh, dem Schaf und der Ziege ihre Kindernahrung, läßt dieselbe gären und schmecken. Er bringt die Luft in Wallung, indem er in geschickt angeordnete Röhren bläst, auf Seiten schlägt oder sonst Resonanz erzeugt, er nimmt die resultierende Schwingung als Blaupause auf und feiert mit der sich ergebenden und überall reproduzierbaren Musik seinen Triumph. Und eben in all solcher mannigfaltigen Tätigkeit erweist sich der Mensch als Gattungswesen: »Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit.« Dabei sind alle Sinne involviert, der »Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch.« Der Mensch ist sinnlicher Mensch und wenn dieser sich mittels Formung und Aneignung der Natur selbst genießt, so nur durch sein »Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben«, kurz durch »alle Organe seiner Individualität«. – Und so schaut der Mensch sich in der von ihm geschaffenen Welt an und freut sich, »denn der Mensch formiert auch nach den Gesetzen der Schönheit.« Amen.

4. Entfremdung

Schön und gut. *Und doch, was ist mir diese Quintessenz von Staub? Ich habe keine Lust am Manne und am Weibe.* Lassen wir die Marxische Anthropologie und gehen über zur entfremdeten Wirklichkeit. Zu den Eigenwilligkeiten der Epoche von Marx gehörte, dass es eine Wissenschaft gab, die sich auf der Metaebene mit der Wirtschaft beschäftigte, die Nationalökonomie. Deren insbesondere durch Smith und Ricardo erzeugten Ergebnisse konnte Marx bei seiner Darstellung der kapitalistischen Verhältnisse voraussetzen, an ihr arbeitete sich seine Kritik ab. So dreht sich bei Marx alles um die Arbeit, welche die Berechnungsgrundlage des ganzen Systems darstellt. Arbeit ist das den verschiedenen Produkten menschlicher Tätigkeit Gemeinsame, die Substanz, die dieselben überhaupt austauschbar macht. Aber Marx hat diese Arbeitswertlehre nicht erfunden, er findet sie bei Ricardo vor. Marxens Kapital erscheint so größtenteils einfach als eine vernünftigere Darlegung der Nationalökonomie, er versucht den Gegenstand besser zu begreifen als Ricardo oder Smith. Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte enthalten den ersten Marx'schen Versuch einer solchen immanenten Kritik der bürgerlichen Wirtschaft. Er bleibt hier bewusst auf dem Boden der Nationalökonomie und referiert in eigenen Worten die Nationalökonomen, und es ist nicht immer klar, was Marxens eigene Gedanken sind und was einfach Wiedergabe. Außerdem geht dieses Fragment gebliebene Werk in eine undurchgearbeitete und nur gelegentlich kommentierte Ansammlung von Zitaten und Exzerpten über. So zieht Marx aus der Lektüre Ricardos folgende Gedanken: »Die Nationen sind nur Ateliers der Produktion, der Mensch ist eine Maschine zum Konsumieren und Produzieren; das menschliche Leben ein Kapital; die ökonomischen Gesetze regieren blind die

Welt. Für Ricardo sind die Menschen nichts, das Produkt alles.« Das Ganze wird dann kommentiert mit: »Großer Fortschritt von Ricardo, Mill etc. gegen Smith und Say, das Dasein des Menschen als gleichgültig und sogar schädlich zu erklären.« Es versteht sich, dass dieser Fortschritt nur einer innerhalb der theoretischen Nationalökonomie ist, indem sie die zynische Wirklichkeit auf ihren zynischen Begriff zu bringen beginnt. Darin besteht die Methode der Marxischen Kritik der politischen Ökonomie: Sie lässt die offiziellen Kategorien gelten und zeigt gerade dadurch die Unmenschlichkeit der Wirtschaftsform, der sie entspringen. »Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert. Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eignen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Ware und zur elendesten Ware herabsinkt.« Der lohnarbeitenden Klasse gehören die von ihnen erzeugten Güter nicht selbst, sie muss ihr eigenes Produkt zurückkaufen. »Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber.« Und um die Erzeugnisse seiner eigenen Arbeit zu kaufen, muss er seine Arbeitskraft verkaufen, »seine Arbeit ist nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit.« Man leistet sie gegen Geld und sie geht einen ansonsten nichts an, des Menschen eigene Tätigkeit ist »nicht sein eigen, sondern eines andern«. Denn natürlich ist die Fremdheit des eigenen Produkts nur dadurch möglich, dass dasselbe einem anderen gehört. Und so sehr die Kapitalisten auch von den ihnen als Sachzwänge erscheinenden Marktgesetzen getrieben: »Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein.«

Insbesondere wird von Marx hier ausgesprochen, dass es nicht um ein Mehr oder Weniger geht. Das Problem der kapitalistischen Wirtschaft ist nicht, dass die Arbeiter zu wenig Lohn, zu wenig vom Gesamtprodukt bekommen, wenn sie auch unmittelbar von sogar existentieller Armut betroffen sein mögen. Das Problem ist, dass ihnen ihre eigene Produktion nicht gehört und sie daher nicht einmal die materielle Armut, die für viele beständig aufrechterhalten wird, abschaffen können. Die Entfremdung der Produzenten von ihrer eigenen Produktion ist wiederum, da Marx die produktiven Fähigkeiten des Menschen als seine Wesenskräfte ausspricht, Ursache für eine universelle und allseitige Entfremdung der Produzenten von sich selbst als Individuen beziehungsweise von ihrem »eigenen Leib«, von sich selbst als Gattung, von allen anderen Menschen und von der »äußeren Natur«. Man sieht, die Bourgeoisie – wie man die Klasse der herrschenden Bürokraten und Arschlöcher zu Marxens Zeiten noch vornehm genannt hat – trägt, indem sie die Verantwortung für die Produktion übernimmt, eine große Schuld und ängstigt sich zurecht vor der Rache der Unterdrückten, die sich allerdings im Fall der Fälle oft eher als zu zögerlich erweisen und glücklicherweise im Ganzen friedlicher gesonnen sind als eben die Bourgeoisie.

5. Kapital

Im Marx'schen *Kapital* wird die in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* angedeutete immanente Kritik der Nationalökonomie dann brillant durchgeführt. Vielen, die dieses Werk gelesen haben, ist gar nicht aufgefallen, dass es all den Formen und Kategorien, die dort einigermaßen stringent entfaltet werden, »auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert« und nehmen die Angelegenheit affirmativ auf. Man muss wenigstens die ersten Kapitel dieses Werkes selbst lesen. Die Arbeitswertlehre wird hier so weit getrieben, dass einem zurecht schwindelig werden sollte. Kritik durch Darstellung. Nicht genug, dass die *Mehr*arbeit zur Voraussetzung der *notwendigen* Arbeit gemacht wird, alles wird durch die Konkurrenz so gesteuert, dass die notwendige Arbeit streng nach gesellschaftlichem Durchschnitt geleistet werden muss; die einzelnen Arbeiter wie die einzelnen Unternehmungen, in denen sie von der Bourgeoisie eingespannt werden, wetteifern permanent darum, wer den Durchschnitt noch unterbietet. Eine Fabrik mag dabei nützliche Lebensmittel herstellen – wenn sie dem Stand der Produktivität nicht genügt, rentiert sich die Sache nicht und die Arbeit unterbleibt spätestens, wenn sich zeigt, dass sich das Kapital auf diese Weise nicht mehren kann. Länder höherer Produktivität hindern so Länder minderer Produktivität systematisch am Produzieren, bloß fehlt es letzteren dann auch an Geld, die billiger gefertigten Dinge einzuführen, so dass sie am Ende mit leeren Händen dastehen. Überhaupt wird nicht primär produziert, weil das Ergebnis irgendein Bedürfnis befriedigen soll, sondern wegen des Profits. Das Bedürfnis wiederum bleibt dabei immerhin – sofern es zahlungskräftig ist – notwendige Bedingung der Produktion: Um den Profit zu realisieren, muss das jeweilige Produkt menschlicher Arbeit verkauft werden.

Und was ist überhaupt dieses Kapital? Eine »sich selbst bewegende Substanz«, ein »übergreifendes Subjekt«. Die Arbeit bekommt im Kapitalismus nämlich ein eigenwilliges metaphysisches Dasein. Zunächst ist Kapital Geld, nämlich aufgespeicherte Arbeit. Einerseits die im letzten Zyklus der Kapitalakkumulation geleistete, vom Kapitalisten sich angeeignete ehemalige Arbeit, von Marx auch »tote Arbeit« genannt, und andererseits dann wieder potentielle Verfügungsgewalt über zukünftige Arbeit. Das Kapital wechselt nämlich seine Gestalt, aus potentieller Energie wird Energie in actu. Wo Geld war, wird Ware, wird Maschine, Rohstoff und Arbeiter, wird Kommando über den Stoffwechselprozess von Mensch und Natur. Die vergangene Arbeit darf sich erneut betätigen und auf wundersame Weise dazu gleich noch etwas mehr davon oder wenigstens produktivere Arbeit: Sie vergegenständlicht sich wieder in einem neuen Produkt. Froh, diese kritische Phase durchlaufen zu haben, wird das Resultat dieser mannigfaltigen Bemühung verkauft, also wieder zu Geld gemacht. Die Arbeit ist nun wieder potentielle Arbeit, aber sofern die Sache gelaufen ist, wie sie allein laufen darf, gibt es nun *mehr* potentielle Arbeit als zuvor. Es wird eben bei Strafe des eigenen Untergangs akkumuliert. G–W–G' ist die abstrakte Formel dieses geistlosen

Spiels der Arbeit mit sich selbst. Die Arbeiter werden von diesem Prozess angewendet und auch die Kapitalisten nennt Marx Charaktermasken eben des Kapitals, dieser sich selbst bewegenden und seine Form wechselnden Substanz. Sie sind »Personifizierungen ökonomischer Kategorien«. Man hat sich darüber gewundert, dass Marx erklärtermaßen in den »Nebelbereich der Religion« fliehen muss, um den Erdenmenschen wenigstens metaphorisch klar zu machen, was das für ulkige Zwänge sind, unter denen sie stehen. Und wenn es stimmt, dass die Arbeit den Affen zum Menschen macht, so degradiert diese Form der Arbeit den Menschen auf einen weit unter dem Affen anzusiedelnden Zustand, wenn man einmal von der Vivisektion absieht.

Also was ist nun das Kapital? Ein kleiner Exkurs für Philosophen, um die Sache näher zu erhellen. Der junge Marx hat Hegel vorgeworfen, ihm würden die konkreten Gegenstände und Verhältnisse der Welt zu blossen Momenten einer geistigen Substanz, des sich entfaltenden Begriffs. In seiner Denunziation des Hegelschen Begriffsfetischismus nimmt Marx einen trivialen Allgemeinbegriff und führt an diesem durch, wie Hegel sich die Selbstbewegung dieses Begriffs vorstelle: »Wenn ich mir aus den wirklichen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln die allgemeine Vorstellung ›Frucht‹ bilde, wenn ich weitergehe und mir einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung ›die Frucht‹ ein außer mir existierendes Wesen, ja das wahre Wesen der Birne, des Apfel etc. sei, so erkläre ich – spekulativ ausgedrückt – ›die Frucht‹ für die ›Substanz‹ der Birne, des Apfels, der Mandel etc.«. Die schon von Feuerbach kritisierte Verkehrung zwischen Sein und Denken ist an einem Beispiel erläutert, an dem sie besonders unsinnig erscheint. Das Wesentliche der Dinge ist nach dieser ersten Operation nicht mehr ihr »wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein«, nicht mehr, genau diese oder jene Frucht mit genau diesen oder jenen Eigenschaften zu sein. Sondern das wirkliche Wesen ist in ein ideelles Wesen verwandelt und dieses gilt als Substanz. Die »wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte«, sie sind Inkarnationen der Frucht. Der spekulative Philosoph stellt sich nun die Frage, wie der »Schein der Mannigfaltigkeit, der seiner spekulativen Anschauung von der Einheit so sinnfällig widerspricht« in die Abstraktion wieder hineinkommt. »Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil ›die Frucht‹ kein totes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist.« In der von Hegel kopierten Phraseologie kommt Marx sofort, nachdem er die Frucht in ein Subjekt verwandelt hat, zu Formulierungen, die er später in abgewandelter Form selbst benutzen wird, um den Kapitalbegriff zu formulieren: »Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der ›einen Frucht‹, sie sind Kristallisationen, welche ›die Frucht‹ selbst bildet. Also z. B. in dem Apfel gibt sich ›die Frucht‹ ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein«. Die konkreten Früchte werden in Scheinfrüchte verwandelt, deren Wert »nicht mehr in ihren natürlichen Eigenschaften, sondern in ihrer spekulativen Eigenschaft liegt, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse ›der absoluten Frucht‹«, dem »absoluten Subjekt« einnehmen. »Diese

Operationen«, so schließt Marx seine Darlegung der Hegel'schen Verfahrensweise, »nennt man in spekulativer Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß, als absolute Person begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegelschen Methode«.

Man kann von dieser Karikatur des Hegel'schen Denkens halten, was man will, beziehungsweise man muss natürlich sagen, dass Hegel bei all seiner eigenwilligen Ausdrucksweise nicht der Depp war, als den ihn der junge Marx darzustellen pflegte, – bemerkenswert bleibt jedenfalls, dass die wissenschaftliche Entfaltung der zentralen ökonomischen Kategorien unserer Gesellschaft Marx dazu zwingen, genau diese Formulierungen, so albern sie bei der Frucht klingen, auf die Arbeit anzuwenden, welche als Wert verdinglicht nun eben diese gespenstische Bewegung vollzieht und einmal als Geld, dann als Ware, dann auch mal als wirkliche Arbeit und dann als weiterverarbeitete, neue Ware und schließlich hoffentlich als mehr Geld erscheint. Es gilt der Energieerhaltungssatz der bürgerlichen Physik, mit dem perfiden Zusatz, dass der Mensch in ihn eingespannt wird und dabei beständig die Gesamtmenge der Energie vergrößert, indem er dem System nicht nur die Energie erhält, sondern noch mehr Arbeit hinzufügt. (Energie ist der selbst metaphysischen Physik der Name für die Bewegungs- oder auch Arbeitsmenge.) Die verschiedenen profanen Tätigkeiten, die unterschiedlichsten Dinge und Unternehmungen sind nur verschiedene Lebensäußerungen des ›einen Kapitals‹, sie sind Kristallisationen, welche ›das Kapital‹ selbst bildet. Also z. B. in der Schuhfabrik gibt sich ›das Kapital‹ ein schuhhaftes, in der Fahrradfabrik ein fahrradhaftes Dasein. Die wirklichen Menschen sind auf diese Weise bloße Momente dieser Bewegung der als Subjekt fungierenden spekulativen Substanz Arbeit und ihr Wert liegt nicht mehr in ihren natürlichen Eigenschaften, sondern in ihrer spekulativen Eigenschaft, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse ›des absoluten Kapitals‹ einnehmen. Sie werden zu Scheinmenschen.

6. Fetischismus

Wie das zugehen soll? Eine unsichtbare Hand steuert die sichtbaren Hände, wie das schon Smith so schön formuliert hatte? Es wird die im vierten Kapitel des *Kapitals* sich findende Zuspitzung des Kapitals als »automatisches Subjekt« oft für eine bloße Metapher genommen, der aufgeklärte Mensch fürchtet die Religion. Dabei folgen gerade die ersten vier Kapitel des *Kapitals* tatsächlich einer gewissen Stringenz, die dann erst mit dem Hereinkommen der empirischen Welt, also der Analyse der Lohnarbeit, gebrochen wird. Wie kann es also sein, dass die einzelnen Menschen ihr Tun von einem Geldgott leiten lassen, dass tatsächlich das Geld die Welt regiert? Nehmen wir die Ameisen. Jede einzelne Ameise lässt sich ausschließlich von ihren unmittelbaren Nöten leiten, sie sondert einen Pheromon genannten Duftstoff aus, wenn sie Nahrung gefunden hat und sie, den Rücken bepackt, zum Bau läuft. Andererseits folgt sie diesen von bereits fündigen Ameisen erzeugten Düften, wenn sie auf Nahrungssuche ist. Der Rest ist Zufall, es fehlt diesen artigen Tieren jedes Bewusstsein für ihr Tun,

geschweige denn, dass sie ihre Handlungen im voraus planen könnten. Doch welch herrliches Resultat: Haufen und Futterquelle sind durch den kürzestmöglichen Weg verbunden. Der Zufall marschiert in perfekter Ordnung, die hinter dem Rücken der braven Ameisen sich herstellte und selbst erfahrene Algorithmiker vor Neid erblassen lässt. »Sie wissen es nicht, aber sie tun es.«

Eine vernünftige Planung unseres Stoffwechselprozesses mit der Natur setzte voraus, dass man ihn durchschaut. Mit Durchschauen ist dabei nicht nur gemeint, dass man versteht, wie die mannigfaltigen Prozesse funktionieren, die nötig sind, um aus vielfältigem Naturstoff solch erhabene Dinge zu machen wie etwa eine hochautomatisierte Autofabrik. Das schafft in Form des eigenwilligen Expertenwissens sogar das bornierte Kapital, da es beständig gezwungen ist, den Produktionsprozess effektiver zu gestalten und überhaupt zu organisieren. Durchschauen bedeutet vor allem, dass man sich in den Zielen und Zwecken der Produktion erkennt, weil eben diese Ziele und Zwecke selbstbewusst bestimmt werden, so dass sofort einsichtig ist, ob eine konkrete Arbeit überhaupt Sinn ergibt. Unter kapitalistischen Bedingungen erübrigt sich diese Frage nach dem Gesamtzusammenhang der Produktion schon von vornherein: »Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert.« Um diesen Wert dreht sich dann tatsächlich alles. Der allgemeine Prozess der Produktion drückt sich daher gegenwärtig adäquat in den Diagrammen der Börsenkurse aus und es ist müßig, danach zu fragen, um was es sich dabei überhaupt dreht.

Einer der wesentlichen Einwände von Marx gegen den Kapitalismus ist daher die Undurchsichtigkeit seiner Produktion. So schön es ist, dass hier gesellschaftliche Arbeit im gigantischen und stets zunehmenden Ausmaß getätigt wird: Diese gesellschaftliche Arbeit hat die Form der Privatarbeit und um den Inhalt braucht sich weder der einzelne Arbeiter noch der einzelne Kapitalist zu scheren. Der Arbeiter tauscht schlicht seine Arbeitskraft, um einen Anspruch auf einen gewissen Anteil des allgemeinen Reichtums zu erhalten, der Kapitalist tauscht die von ihm beanspruchten Produkte der Arbeit des von ihm gemieteten und kommandierten Arbeiters, um daraufhin neben etwas privatem Reichtum auch den Anspruch auf weitere Produktionszyklen zu bekommen. »Was die Produktentauscher zunächst praktisch interessiert«, sagt daher Marx, »ist die Frage, wieviel fremde Produkte sie für das eigene Produkt erhalten, in welchen Proportionen sich also die Produkte austauschen.« Erst indem die Produkte der Privatarbeit universell ausgetauscht werden, erweisen sie den gesellschaftlichen Charakter ihrer Arbeit. Es ist noch nichtmal alles schlecht, was auf diese Weise produziert wird, da für diesen Tauschakt immerhin überhaupt ein zahlungskräftiges Bedürfnis befriedigt werden muss, und wie entfremdet und elend auch immer, das Kapital nährt uns trotzdem, stiftet eben unseren Gattungszusammenhang. Aber dieses dann alles bestimmende Allgemeine wird hinter dem Rücken der Akteure gesetzt, durch all diese individuellen wie zufälligen Austauschakte und Arbeitsprozesse hindurch. Der allgemeine Sinn ihres Tuns geht eben



nicht die Menschen an, dafür ist der Markt zuständig. Die alles ehern in den Griff nehmende durchschnittliche Arbeitszeit wird nämlich negativ durch die Konkurrenz erzeugt, ist unbewusste Resultante von Myriaden isolierter Akte, wie sie hernach deren Determinante wird. Die »unabhängig voneinander betriebenen, allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten« werden nämlich nur »fortwährend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß reduziert«, »weil sich in den zufälligen und stets schwankenden Austauschverhältnissen ihrer Produkte die zu deren Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt.« Es sei dabei gerade das »bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozess«, das ihrer Produktionsweise eine »von ihrer Kontrolle und ihrem individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt« gebe. Ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis, die Enteignung der Produzenten von ihrem eigenen Produkt und die Aneignung desselben durch den Kapitalisten, erscheint ihnen dergestalt als ein »Verhältnis der Dinge«, × Tonnen Weizen entsprechen soundso vielen Smartphones etc. Selbst die Arbeitskraft erscheint als ein zu tauschendes Ding, für die Arbeiter sogar das einzige Ding, das sie tauschen können.

Schon die manische Gleichsetzung zweier beliebiger Produkte im einzelnen Tauschakt nennt Marx dabei buchstäblich verrückt. Er bemüht sich, analog zu seiner oben erwähnten Frucht, die Absurdität unserer ökonomischen Formen dadurch kenntlich zu machen, dass er, anstatt eine bekannte Geldware einzuführen, zunächst alle Waren auf Leintuch bezieht. »Wenn ich sage, Rock, Stiefel usw. beziehen sich auf Leinwand als die Verkörperung abstrakt menschlicher Arbeit, so springt die Verrücktheit dieses Ausdrucks ins Auge. Aber wenn die Produzenten von Rock, Stiefel usw. diese Waren auf Leinwand – oder auf Gold und Silber, was nichts an der Sache ändert – als ihr allgemeines Äquivalent beziehen, erscheint ihnen die Beziehung ihrer Privatarbeiten zu der gesellschaftlichen Gesamtarbeit genau in dieser verrückten Form«. Insbesondere erscheint damit das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen als natürliches Verhältnis der in Warenform gekleideten Dinge und die alternativlose Warenform erscheint als »Natureigenschaft dieser Dinge«. Zwar »geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein« und der »Warenhüter muß seine Zunge in ihren Kopf stecken oder ihnen Papierzettel umhängen, um ihre Preise der Außenwelt mitzuteilen«, am Ende ist man doch gezwungen, sich den Dingen gegenüber so zu verhalten, als hätten sie Wert und als wäre es auch nach dem Arbeitsprozess noch interessant, wieviel Arbeit in das Produkt gesteckt wurde, geradezu als stecke die Arbeit auch, nachdem sie im Produkt erloschen ist, auf mystische Weise weiter in ihm. Marx spricht davon, dass sich die Arbeit im Kapitalismus in den Produkten »kristallisiert« und erst im Endkonsum hören sie auf, Arbeit zu repräsentieren, werden endlich verzehrt, als wäre nichts weiter dabei. Noch im produktiven Konsum hingegen gelten die Maschinen, das Werkzeug, die Rohstoffe weiter als Kostenfaktor und wehe, das Produkt kann diese Kosten nicht einspielen.

Diese einzelnen, verrückten und selbst auf die Arbeitskraft ausgedehnten Tauschakte setzen sich dann zu einem Kapitalprozess aus unterschiedlichsten miteinander verschlungenen Einzelkapitalien zusammen, der dann, einmal als gesellschaftliches Produktionsverhältnis durchgesetzt, die Einzelnen fortwährend zu diesen albernen Tauschakten zwingt, wie die Ameisen zum Einhalten ihrer Pfade. Der gesamte Arbeits- und Konsumtionsprozess organisiert sich durch diese Tauschakte. Man muss dabei nicht einmal an den Geldgott glauben oder ihn gar verehren, solange man ihn doch wenigstens zur Maxime allen Handelns erhebt. Diese Art des modernen Götzendiensts nennt Marx »Fetischismus«. Er ist die gültige Denkform unserer Epoche und zwar exakt so lange, bis das Privateigentum aufgehoben wird: »Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen.«

Der Fetischismus verschleiert dabei die wirkliche Ausbeutung. Indem sich der Kapitalismus als ein durch Sachzwänge getriebenes unpersönliches System darstellt, dessen Motor auf die Formel G–W–G' reduzierbar ist, am Ende ist es doch der Arbeiter, der dem Kapitalisten gehorchen muss. Marx beendet seine Darlegung des allgemeinen und unpersönlichen Kapitalkreislaufes daher gerade, indem er zum wirklichen Verhältnis von Arbeiter und Kapitalisten übergeht, dass sich hinter diesen objektiven Verhältnissen nur schlecht verstecken kann: »Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.«

7. Geschichte

Um zu überleben muss jede Gattung, ob Mensch oder Tier, wenigstens die unmittelbaren Bedürfnisse befriedigen. Der Mensch unterschied sich dann aber zunehmend von anderen Tiergattungen, indem er die Grenzen dieser einfachen Reproduktion durchbrach und mehr erzeugte, als unmittelbar zum Überleben notwendig wäre. Der unmittelbare physische Zwang beginnt sich durch dieses Wachstum zu lösen. Das Tier »produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben«. Letztlich ist die über die einfache Reproduktion, die Befriedigung der elementaren, physischen Bedürfnisse hinausgehende Mehrarbeit die Voraussetzung der menschlichen Geschichte. Erst wenn man nicht alles auffrisst, was man produziert kann man etwa eine Pyramide aus Stein bauen oder gar eine Stadt gründen. Unterm Kapital ist nun diese segensbringende Eigenschaft des Menschen verallgemeinert worden: Die Mehrarbeit ist Voraussetzung der notwendigen

Arbeit. Jeder der arbeitet, muss mehr arbeiten als es zu seiner eigenen Reproduktion braucht; das vorgeschossene Geld, die tote Arbeit des letzten Zyklus, muss ihrerseits mehr lebendige Arbeit kommandieren und das so gewonnene Produkt gewinnbringend verkaufen. Die menschliche Entwicklung wurde dadurch enorm beschleunigt und es wurden andere Züge ausgeführt, als die Kreuzzüge, andere Bauwerke gebaut, als Pyramiden. *Geschichte wird gemacht, es geht voran!* Das Kapital ist also wesentlich ein die Menschheit über sich hinaustreibender, sich fortwährend revolutionierender Prozess. Es muss ewig wachsen und sei es, dass es seine eigene Grundlage, die umzuformende Natur oder die sie formende Arbeit untergräbt. Das Kapital ist notwendig erweiterte Reproduktion, Stillstand heißt schon Krise.

Die Geschichte macht das Kapital aber gerade, indem es die Arbeiter von ihr ausschließt. Diese bekommen nämlich nur den notwendigen Anteil am Produkt, während das Mehrprodukt, also das eigentlich geschichtsträchtige Produkt, in Gewand des Mehrwerts, das neue zusätzliche Kapital bildet und die Arbeiter nichts angeht. Indem aber das Kapital dem Einzelnen nur gibt, was er braucht, um sich individuell zu erhalten, stellt sich der sich stetig erweiternde Produktionsprozess für den Produzenten umgekehrt als einfache Reproduktion seiner selbst dar. Er arbeitet nur, um seine eigenen unmittelbaren Bedürfnisse zu befriedigen, nimmt dafür zwar am Gattungsleben teil, indem er mit anderen den gesellschaftlichen Überfluss produziert, aber über diesen Reichtum verfügen andere. Dadurch wird ihm aber »das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens« und egal wie viel er vom gesellschaftlichen Produkt bekommt, ob das nur die zur Erhaltung des Lebens absolut notwendigen Mittel sind, oder aber durchaus eine Menge von Lebensmitteln, die auch erweiterte Bedürfnisse befriedigen – TV, Computer, Auto, Eigenheim, Urlaub etc. – immer dienen diese Produkte nur der Selbsterhaltung. Das ganze produktive Leben dient ihm »nur als ein Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz«, so »daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.« Statt dass die sogenannten profanen Bedürfnisse aus dem unmittelbaren Naturzusammenhang befreit werden, werden auch die sogenannten sublimen Bedürfnisse in den Kreis des Kreatürlichen gezogen. Das ist der tiefere Sinn der Ausbeutung. Die Produzenten bleiben ausgebeutet, sogar wenn sie ein fürstliches Gehalt beziehen sollten. Sie werden ihrer eigenen Geschichte enteignet. Frech genug, dass sie sich schon die zum Überleben notwendigen Mittel von der Bourgeoisie zurückkaufen müssen, die sich anmaßt alle Produkte zu besitzen, das Produkt ihrer Mehrarbeit eben entzieht sich den Produzenten völlig. Sie bestimmen nicht über die Anwendung derselben, das tun diejenigen, die ihre Arbeit kaufen. Geschichte wird für die Produzenten gemacht. Nicht mal die Kapitalisten und Manager machen sie wirklich, sie sind auch nur Charaktermasken des Kapitals. Auch der Kapitalist interessiert

sich, jedenfalls in seiner Eigenschaft als Kapitalist, nicht für die Geschichte und »schnödester Eigennutz ist die einzige Triebfeder«. Die Geschichte stellt sich auch hinter seinem Rücken her, erscheint einerseits als Selbstzweck und andererseits als Zufall. Die bürgerliche Gesellschaft steht damit stärker auf dem Kopf als Hegel jemals, man hat es hier mit der realen Metaphysik des Lebens zu tun. Zwar hat sie die »materielle Grundlage einer neun Welt« geschaffen, indem sie die Erzeugungskräfte der Menschheit potenzierte, war aber dabei doch nur »unbewußtes Werkzeug der Geschichte«, die wir eben erst noch zu beginnen haben. Der Geschichte der Bourgeoisie fehlt das Selbstbewusstsein, fehlt die Vernunft, sie bleibt daher weiter Vorgeschichte, wenn nicht sogar Naturgeschichte: »Bürgerliche Industrie und Handel schaffen diese materiellen Bedingungen einer neuen Welt in der gleichen Weise, wie geologische Revolutionen die Oberfläche der Erde geschaffen haben.«

8. Arbeit

Allem Gerede vom Fetischismus und der scheinbar-wirklichen Erhebung des ominösen Kapitalprozesses zum Subjekt der Geschichte zum Trotz, bleibt natürlich der Umstand, dass der Mensch, abgesehen von den Zwängen der Natur selbst, nicht von Dingen und Verhältnissen beherrscht werden kann, die er nicht zumindest als Gattung selbst erschafft. »Dieser Mensch ist z. B. nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.« Mag die Sache notwendig so erscheinen, als ob die im kapitalistischen Geld ihr getrenntes Dasein fristende Arbeit den Menschen anwendet, als ob das Kapital gewordene Geld das Subjekt wäre und es dem in den modernen Computernetzwerken zirkulierendem Geld gelungen wäre, die Welt zu regieren, es ist doch der Mensch, der den Produktionsapparat erzeugt hat und ihn auch anwendet. Kapital, Eigentum, Gesetze: Diese Kategorien scheinen nur deshalb als herrschend, weil die Produktion der zur Reproduktion der Gattung gewünschten Dinge und Umstände noch nicht selbstbewusst und vernünftig gestaltet und ausgeführt wird. Und die Charaktermasken, die diesen Kategorien erst eigentlich Leben einhauchen, die viel gehassten Eigentümer, Vorarbeiter, Gesetzgeber, Minister, Richter, ja selbst die Polizei, bekommen ihre Weihe nur, weil die Masse ihnen ihre jeweilige Funktionen attestiert und sich denselben gemäß verhält. Um das alles los zu werden muss die Produktion angeeignet werden, die Arbeit sich bewusst betätigen. Das ist der springende Punkt, von dem übermäßige Agitation gegen die Herrschenden nur ablenkt, so gerecht jeder ehrliche Klassenhass auch ist: »Wenn man von Privateigentum spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun.«

So wenig sich von der Hand weisen lässt, dass man unsere Welt besser so beschreibt, als ob in ihr die tätige Substanz Kapital prozessiert und dem Menschen als spiritus rector dient, so sehr also die Fiktion Eigentum wirklich ist und daher die Eigentumsbestien wirklich die Arbeit kommandieren, es

kommt doch darauf an, die Naturumformung so zu gestalten, dass sie dem individuellen wie gemeinsamen Glück aller bestens dient, die Widrigkeiten unseres Planeten – Dürren, Krankheiten, Stürme, Beben, Unfälle, natürliche Knappheit an bestimmten Rohstoffen, die Empfindlichkeit der Atmosphäre etc. – wenn nicht aufhebt, so doch mindert und bewältigt und dabei die schönen Seiten desselben Planeten zur Pracht erhebt. Man muss dafür natürlich die Eigentümer und sonstigen Verwalter der alten Welt beiseite schieben und sie ignorieren, man muss dafür mit deren bewaffneten Formationen umgehen, sie entwaffnen oder sogar besiegen. Aber das ist nur der Anfang! Wesentlich ist die darauf folgende Neuorganisation der Arbeit jenseits der verselbstständigten und lieb gewonnenen kapitalistischen Prinzipien. Nicht die Abschaffung des Eigentums beendigt die entfremdete Arbeit, sondern indem die Gattung aufhört, sich zu ihrer Arbeit und deren Erzeugnissen als ein fremdes Gut zu verhalten, wird schließlich das Privateigentum aufgehoben. Man kann das Eigentum so wenig abschaffen wie Gott, aber man kann die Verhältnisse ändern, die die Eigentumsidee hervorbringen.

Arbeit aber ist selbst ein lächerlicher Allgemeinbegriff. Man kann wie die moderne Physik darunter jede Form der Bewegung begreifen und sie analog für jedwede Tätigkeit erklären, die man dann, sollte dieser Kapitalismus endlich überwunden werden, bewusst plant und tätigt. Man wird dann schnell dazu kommen, nur die sogenannte produktive Arbeit zu werten und den Konsum zu vernachlässigen. Doch was ist genau produktive Arbeit? Gehört die momentan private Hausarbeit dazu? Oder aber man definiert als Arbeit gewertete Tätigkeiten durch die Unlust, die dieselben bereiten. Aber wann hört das Vergnügen auf, wann fängt die Arbeit an, etwa wenn es um die eigene Brut geht. Der Begriff der Arbeit ist jedenfalls hochgradig ambigue.

Man wird bei der gesellschaftlichen Planung und Umsetzung der Arbeit schnell dazu kommen, diesen Begriff in seiner fürchterlichen Allgemeinheit zu verwerfen. So schrieb Marx im Fragment *die deutsche Ideologie*, dass »in allen bisherigen Revolutionen die Art dieser Tätigkeit stets unangetastet blieb und es sich bloß um eine andere Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andere Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt.« Die Sucht, alles als Arbeit zu begreifen, wird ein Ende haben; dieser Allgemeinbegriff ist ja selbst erst in der kapitalistischen Wirtschaft zu seinen Blüten gekommen. Die zahllosen unterschiedlichen Tätigkeiten wurden einander quantitativ gleichgesetzt, die Arbeit verdinglicht sich, wird zu Geld. Man tut so, als gäbe es neben Fuchs und Hase auch das große Thier selbst und dasselbe würde auch noch seine Raubzüge unternehmen. Dadurch ist diese schreckliche Subsumtion aller Tätigkeiten unter die Arbeit zur zweiten Natur geworden. Aber alle Versuche allgemein über die mögliche Planung der Arbeit zu reden führen sich ad absurdum, weil die höchst unterschiedlichen Arbeiten höchst unterschiedliche Planung verlangen und man bei der Stahlproduktion vielleicht sogar stark auf Produktivität achtet und Tonnen und Arbeitsproduktivität misst, während die Einrichtung der Städte

und Wohnungen, die Zubereitung des Essens, die Herstellung schöner oder zweckmäßiger Gewänder völlig ohne strikte Planung auskommt, wenn nur Maschinen, Werkzeug und Rohstoff vorhanden sind und Menschen, die dieselben benutzen wollen.

Überhaupt ist die Aneignung der Produktion zunächst so zu denken, dass insbesondere die Arbeitszeit kein Maß ist, durch das der individuelle und kollektive Konsum gewährt oder beschränkt wird. Sollte ein Gut absolut oder vorübergehend knapp sein, werden sich andere Möglichkeiten der Einschränkung finden, sei es dass besonders unangenehme Tätigkeiten durch seltenen Konsum versüßt werden, sei es, dass die knappen Güter dafür um so kollektiver genutzt werden oder sei es durch eine mehr oder weniger technische Rationierung solcher Güter. Das heißt natürlich nicht, dass die Arbeitszeit oder die Abschätzung der Produktivität nicht neben anderen Kriterien eine Rolle spielen kann, wie es im weiteren Sinne bei der Planung gerade großer Unternehmungen zu berücksichtigen gilt, ob sich auch genug Leute finden, die das Werk umsetzen, die nötigen Mittel dafür produzieren, an den bestimmten Ort transportieren und dort seiner Bestimmung zuführen, etwa indem sie eine Joghurtfabrik bauen. Aber die individuelle Arbeit, die natürlich für die Gattung Existenzbedingung bleibt, wird dann aufhören die Existenzbedingung der Einzelnen zu sein. Das alte, von Paulus stammende Credo, der Leitsatz der bürgerlichen und dann auch der staatssozialistischen Welt: »Wer nicht arbeitet soll auch nicht essen«, hört dann endlich auf.

Außerdem wird die Arbeit zunehmend aufhören eine bloße Last zu sein, sondern vielmehr beginnen, »erstes Lebensbedürfnis« zu werden, Spiel. In diesem Prozess der Umgestaltung der Arbeit in allerlei sogar angenehme Tätigkeiten verliert sich dieser Begriff. Es geht nicht um freie Arbeit, die Befreiung der Arbeit soll vielmehr »die Arbeit aufheben«. Genauso verhält es sich mit der berühmten Arbeitsteilung. Statt auf einige Funktionen im Produktionsprozess beschränkt zu sein kann man, sofern nur »die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt«, »heute dies tun und morgen jenes«. Die mannigfaltigen ineinandergreifenden Tätigkeiten werden dabei durch die bewusste Planung aufhören einander fremd zu erscheinen. Nicht die Arbeit teilt sich den Menschen zu, wie es sich ein Ingenieur gerade ausdenkt, sondern die das gemeinsame Werk vollbringen, teilen sich dabei die Arbeit.

Solche Kritik der Arbeit bedeutet natürlich nicht, dass Marx je die Faulheit predigte, noch bedeutet solche Kritik der Arbeitsteilung, dass es nicht unterschiedliche Tätigkeiten gibt, von denen einige sogar Studium und Übung voraussetzen oder sogar ein bei nicht jedermann vorhandenes Geschick. Auch mag es Aspekte der Naturumformung geben, die weiter nichts als Mühsal bedeuten, wie stark diese auch minimiert werden. Wie alle Kommunisten propagierte Marx den Fleiß und gerade bei der unmittelbaren Umgestaltung der Produktion, im Falle einer wirklichen Revolution, wird es einiges zu tun geben. In seinem Kapital ist Marx sogar wieder zurückhaltender, was die Aufhebung der Arbeit angeht. Das ist auch dem Umstand geschuldet, dass er bei seinen sporadischen revolutionären Fantasien stärker vom Übergang

in eine höhere Gesellschaftsformation sich bestimmen lässt, als von einer dann vielleicht zu erreichenden Utopie, in der die Zwänge der Natur sich durch die List der Vernunft in Wohlgefallen aufgelöst haben. Jedenfalls schreibt der erwachsene Marx, »das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.« – Letzteres gilt aber nur, solange eben Not herrscht, man kann sich durchaus eine Naturaneignung vorstellen, in der diese Not aufgehoben ist und man keine einfache Unterscheidung in zum Leben notwendige Mittel und Mittel zur Befriedigung darüber hinausgehender Bedürfnissen treffen kann wie überhaupt die Begriffe notwendige Arbeit und Mehrarbeit der bürgerlichen Epoche angehören. Aber Marx ist hier pragmatisch und setzt die immer auch mühselige Arbeit voraus. Der Fortschritt nach der selbstbewussten Aneignung der Produktion würde dann eher darin bestehen, »dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen.« Die Arbeit bleibt auf diese Weise »immer ein Reich der Notwendigkeit« und erst »jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbst zweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Not wendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«

9. Staat

Das Kapital kann ohne Staat nicht existieren. Zum einen garantiert derselbe die allgemeine Geschäftsgrundlage des Kapitals. Schon in jedem individuellen Tauschakt müssen, wie Marx eher beiläufig im zweiten Kapitel seines Kapitals erwähnt, die Tauschenden sich »wechselseitig als Privateigentümer anerkennen« und dies nimmt »die Form des Vertrages« an. Damit wird auch bereits der Staat vorausgesetzt, nämlich als Instanz, die über diese Verträge wacht. Die ökonomische Form ist unmittelbar auch ein politische Form. Zum anderen würde das Kapital auf sich selbst gestellt unsere Gattung vertilgen, würde unweigerlich zur »Verfaulung der Menschheit« und zu einer »unaufhaltsamen Entvölkerung« führen: »Après moi le déluge! (Nach mir die Sintflut!) ist der Wahlruf jedes Kapitalisten.« Es sei denn, jemand zwingt das Kapital dazu, die Menschheit wenigstens nicht ganz zu vernichten. Insbesondere die Arbeiterbewegung hatte oft die Aufgabe, ebendiesen Zwang einzufordern und ihr Adressat ist naturgemäß der Staat. Der Witz ist nun, dass dieser Zwang nicht nur die Kapitalisten betrifft, sondern auch die Arbeiter. Etwa die Beschränkung des Arbeitstags oder der staatlich festgelegte Mindestlohn muss auch gegen diejenigen Arbeiter durchgesetzt werden, die als Individuen sich eventuell auch eine schlechtere Behandlung gefallen ließen, etwa wenn ihnen sonst noch größere Armut drohen würde.



»Zum ›Schutz‹ gegen die Schlange ihrer Qualen müssen die Arbeiter die Köpfe zusammenrotten und als Klasse ein Staatsgesetz erzwingen, ein übermächtiges gesellschaftliches Hindernis, das sie selbst verhindert, durch freiwilligen Kontrakt mit dem Kapital sich und ihr Geschlecht in Tod und Sklaverei zu verkaufen.« Viele gesellschaftlich notwendige Tätigkeiten kommen ohne Staat nicht aus, gerade weil das Kapital an solchen Sachen kein besonderes Interesse hat. Feuerwehr, allgemeine Gesundheitsversorgung oder die Verwahrung von Alten und Verrückten: Ohne Staat ginge das alles nicht, die Einzelnen müssen auch hier die Schlange ihrer Qualen dadurch lindern, dass sie sich zu einer Steuer zwingen lassen oder zwangsweise in Versicherungen einzahlen, so dass Fonds für gewisse allgemeine Bedürfnisse entstehen. Der Staat erscheint so als über der Gesellschaft schwebendes Allgemeines, der seinerseits eine Menge Arbeit kommandiert, sich um Ausbildung des Menschenmaterials kümmert, Handels-, Wirtschafts- und Finanzpolitik betreibt, Infrastruktur bereitstellt, die Grenzen und die innere Ordnung genauso schützt wie die Handelsrouten und die Rohstoffversorgung etc. Er macht dies alles allerdings nicht per se durch eine Staatswirtschaft, sondern überlässt das Einzelne nach Möglichkeit wieder freien Unternehmen, die allerdings stark mit dem Staat verzahnt sind oder mindestens von ihm vollständig finanziell abhängen. Diese von der Gesellschaft getrennte Allgemeinheit hat letztlich den Grund, dass der bornierte individuelle Konsum, der das Prinzip der Lohnarbeit bleibt, von sich aus eben keine Kollektivität erzeugt, vielmehr der Staat gehörig nachhelfen muss.

Im Kapital von Marx fehlt eine ausführliche Behandlung des Staates, aber immerhin hat er sich über diese Seltsamkeit einer über der Gesellschaft schwebenden Institution, der Verdopplung von Gesellschaft in Gesellschaft und Staat, in seiner frühen Streitschrift *Zur »Judenfrage«* ausführlicher geäußert. Die bürgerliche Gesellschaft und die durch sie bedingte Trennung der Individuen entfremdet dieselben von ihrem eigenen Gattungsleben. Wir sahen dies bereits im gesellschaftlichen Arbeitsprozess, den die Arbeiter nicht leiten, dessen Zwecke sie schon gar nicht bestimmen und der sich tatsächlich durch die Not des Kapitals bestimmt, Profit abzuwerfen. Weiter ergibt sich aber auch, dass das Gattungsleben getrennt von der bürgerlichen Privatwirtschaft noch einmal als Staat erscheint. »Über den besonderen Elementen konstituiert sich der Staat als Allgemeinheit«, das Besondere, also die einzelnen Unternehmungen können aus sich heraus das Gattungsleben nicht erhalten, indem sie die Gesellschaft fortwährend untergraben, die sie gleichzeitig erst stiften. Das Besondere bestimmt sich in dieser Gesellschaft gerade unter Abstraktion des allgemeinen Interesses, hinter dem Rücken der Akteure. Der Bürger führt daher ein »doppeltes Leben«: In der Sphäre der Produktion, »worin er als Privatmensch tätig ist« betrachtet der Bourgeois »die anderen Menschen als Mittel«, während der Arbeiter »sich selbst zum Mittel herabwürdigt«. Beide werden dabei »zum Spielball fremder Mächte«. Erst als Staatsbürger, also im Staat, gilt der Mensch als Gattungswesen. Der Staat ist aber »seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben.«

Indem nun die Gesellschaft unmittelbar die Kontrolle ihrer Produktion in die Hand nimmt, wird auch der Staat überflüssig, da das Besondere, die Individuen, nun nicht mehr im Gegensatz zur allgemeinen Entwicklung stehen, sich vielmehr selbstbewusst als Teil derselben wissen, sie selbst hervorbringen und sich in ihr erkennen. Insbesondere brauchen die vereinzelten Produzenten im Staat keine Gewalt mehr zu konzentrieren, die die durch das kapitalistische Prinzip Vereinzelten, die »abstrakten Individuen«, im Zweifel zu ihrem Glück zwingt oder schnöde die Ordnung des Kapitals gegen sie aufrechterhält. »Erst wenn der wirkliche Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ›force propres‹ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.« Es macht dafür keinen Unterschied, wenn man annimmt, dass die Revolution als erste Maßnahmen der Umorganisation staatsähnliche Institutionen hervorrufen wird, sei es, um eine gewisse Ordnung aufrechtzuerhalten, die Reaktion zu unterdrücken oder erste grobe Schritte der vernünftigen Produktion anzuleiten, etwa die Verteilung von Medizin und Nahrung. Ziel dieser Bewegung ist schlussendlich das Absterben auch dieses Pseudostaates, die Integration seiner Aufgaben in den allgemeinen gesellschaftlichen Prozess, sofern sie überhaupt noch einen Sinn haben. Seine Organisation wird diese Tendenz zum Absterben von Anfang an in sich tragen müssen, oder die Sache scheitert von neuem, da die Einzelnen sich statt dem Kapital und dem bürgerlichen Staat nunmehr einem autoritären Staat ausliefern.

Wie die bürgerliche Gesellschaft unfähig ist, aus sich selbst heraus ein vernünftiges Allgemeines hervorzubringen und statt dessen ein gewaltiges Ungeheuer gebiert, den Staat, kann sie durch die sie begründende Isolation ihrer Mitglieder auch kein wirkliches Band zwischen auch nur zwei Individuen stiften. Gerade weil das Kapital alles Heilige verdampft und nichts als die nackte Zahlung zwischen den Individuen übriglässt, braucht es weiter die heilige Familie als Form, dieses Band dennoch zu erzeugen, da die Vereinzelten sonst kaum überleben würde. Inmitten des Krieges aller gegen aller ein scheinbar von der Welt getrennter Raum individueller wie familiärer Zuneigung, ergänzt durch einige Freund- und Bekanntschaften, während einen der Rest ansonsten wenig schert. Indem nun diese Einzelnen nicht nur gemeinsam ihre Produktion vernünftig regeln lernen, sondern auch ihren Konsum, fällt die Grundlage dieses bornierten Liebesindividualismus weg. Marx spricht von der »Errichtung der gemeinsamen Hauswirtschaft«. Das ist die andere Seite der Aufhebung des Staates: die Aufhebung der Familie und als Resultat die freie Assoziation ohne Zentrum und Anker. Wie sich diese Gesellschaft genau gliedert und welche kollektiven wie individuellen Leidenschaften sie sich gönnt, stellt sich dann heraus. »Punktum.« (Engels)

10. Planwirtschaft

Wenn es nicht die Kapitalisten oder heute eine dahergelaufene Managerclique ist, die unter Aufsicht der Banken, diesen Hohepriestern der Kapitalakkumulation, die Produktion organisieren, wer dann? Die Gesellschaft höchst selbst! Mehr hört man eigentlich von Marx nicht wirklich. »Natürlich hat Marx«, schreibt seine Ehefrau Jenny, »keine spezifischen Heilmittel parat, keine Pillen, keine Salben, keine Scharpie, um die klaffenden, blutenden Wunden unserer Gesellschaft zu heilen«. Seine Kritik ist streng negativ und so sehr es stimmt, dass man sich mit utopischen Gedanken zurückhalten soll, da man sich doch nur irrt, ist das natürlich unbefriedigend. Klar scheint zunächst eben nur, dass es kein Privateigentum an Produktionsmitteln geben soll. Doch was bedeutet gesellschaftliche Kontrolle der Produktion und Verteilung der produzierten Güter? Man wird irgendwie die Produktion planen müssen und dass dies die Gesellschaft machen solle, ist gegenüber den bornierten Privategoisten der bürgerlichen Gesellschaft zwar eine Aussage, aber »die Gesellschaft« ist auch nur eine Abstraktion. Oft bleibt man heute bei der abstrakten Gesellschaft als Organisator der Arbeit im Kommunismus stehen und versteht darunter einfach eine Staatswirtschaft und sei es ein Rätestaat.

Nun hat Marx sich also wenig an die begriffliche Vorwegnahme eines freien Zustands unserer Gattung gewagt und ging mehr nach dem Grundsatz vor, dass eine gelungene Negation des alten, zu überwindenden Zustands die Richtung des künftigen »Vereins freier Menschen« besser anzeigt, als eine noch so grandiose fouriersche Utopie. Im berühmten Fetischkapitel aus dem ersten Band des Kapitals geht er auf die künftige Organisation immerhin ein. Er projiziert zunächst den Kommunismus in die Privatexistenz von Robinson Crusoe. Dieser muss, auf einer Insel gestrandet, sein Überleben organisieren und bei aller Bescheidenheit »hat er doch verschiedenartige Bedürfnisse zu befriedigen und muß daher nützliche Arbeiten verschiedener Art verrichten, Werkzeug machen, Möbel fabrizieren, Lahma zähmen, fischen, jagen usw.« Er kann dies nicht frei organisieren, da er doch sehr abhängig von den kargen Umständen bleibt und muss deshalb einen gewissenhaften Plan entwerfen: »Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiedenen Funktionen zu verteilen.« Insbesondere schätzt er die durchschnittlichen Arbeitszeiten ein, die die verschiedenen Zwecke erfordern, führt genaues Buch darüber. Einerseits merkt Marx an, diese Phantasie einer Alleinwirtschaft wäre im Gegensatz zur heutigen Warenproduktion »einfach und durchsichtig« und das obwohl, auch wegen der aus der Not geborenen Arbeitszeitrechnung, hier dennoch »alle wesentlichen Bestimmungen des Werts enthalten« seien. Danach stellt sich Marx, und das ist bei ihm wirklich selten, »zur Abwechslung einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben.« Hier würden sich nun alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen, nur diesmal als gesellschaftliche Bestimmungen. Waren alle Produkte Robinsons »ausschließlich sein persönliches Produkt und daher

unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn«, ist das »Gesamtprodukt des Vereins« unmittelbar ein »gesellschaftliches Produkt.« Das ist es eigentlich auch schon, was uns Marx über unsere Zukunft sagen will: Produktion und Verteilung ist im Kommunismus eine im höchsten Grade pragmatische und vor allem durchsichtige Angelegenheit.

Bemerkenswert ist dabei, dass die Arbeitszeit in Marxens Skizze weiter eine dominante Funktion einnimmt. Sie »würde eine doppelte Rolle spielen«: »Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil, des Gemeinprodukts.« Es ist dies manchmal zum Anlass genommen worden, Marx vorzuwerfen, er würde die kapitalistischen Kategorien in die Zukunft verlängern. Tatsächlich grenzt sich Marx mindestens von letzterer Funktion, der individuellen Arbeit als Maß des Anteils an den Produkten der Gesamtarbeit, ab. Er sagt deutlich, »die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besonderen Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten«. Er benutze die individuelle Arbeitsleistung »nur zur Parallele mit der Warenproduktion«, gewissermaßen, dass wir besser verstehen können. Aber in seiner Kritik des Gothaer Programmentwurfs der damaligen Sozialdemokratie wird er diese bornierte Form der Verteilung für eine Übergangsphase zum Kommunismus wieder aufgreifen. Die andere Funktion der Arbeitszeit findet sich auf Seiten der Produktion. Marx macht im selben Kapitel überaus deutlich, »in allen Zuständen mußte die Arbeitszeit, welche die Produktion der Lebensmittel kostet, den Menschen interessieren.« Warum nicht auch nach der Revolution? Aber insbesondere schränkt er die penible Arbeitszeitrechnerei bei unserem Robinson Crusoe ein, indem er die Not als deren Ursache bestimmt. Aber die Not wird durch eine Umwälzung der Eigentumsordnung bekanntlich nicht sofort verschwinden. Und auch ohne jede Not kann es von Vorteil sein, Arbeitsmengen zu kalkulieren, auf Effektivität zu achten etc. Der entscheidende Unterschied zur künftigen, erst praktisch zu entwickelnden Produktionsweise, und das ist zunächst der springende Punkt der Marx'schen Argumentation, besteht darin, dass hier sofort die »gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten durchsichtig und einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution« erscheinen. Wenn man also annimmt, dass etwa in Bereichen der Rohstoffförderung, des Rohstoffrecyclings oder überhaupt bei der ersten, allgemeinen Verarbeitung der Naturstoffe bis hin zum Maschinenbau, in der gesellschaftlichen Planung auch in Zukunft mit Arbeitszeiten und korrespondierend mit verfügbarer Arbeit gerechnet wird, je mehr die Produkte tatsächlich den Menschen zum unmittelbaren Gebrauch und Genuss dienen sollen, desto weniger wird man sich darum scheren, ob die Naturverarbeitung viel Zeit benötigt oder wenig. Das Essen soll lecker, die Kleider schön oder zweckmäßig, die Gärten, die Häuser und überhaupt

all die Mittel des Lebens sollen gefallen und wenn man dafür eine längere Zeitdauer aufwenden muss.

11. Pariser Kommune Dann kam der große Revolutionsversuch der Pariser Kommune 1871. Der älter gewordene Marx gerät außer sich und verklärt die schüchternen Koalitionsversuche dieser Kommune zur »Regierung der Arbeiterklasse« und wenn es realiter doch etwas heterogener war, so sei sie immerhin im Wesentlichen eine solche Regierung gewesen. Es handle sich um nichts weniger, als um »die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte.« Hier haben wir die Idee, dass die Arbeiterklasse bzw. einige ihrer Vertreter und Vorkämpfer die politische Macht übernehmen und dann per Dekret die Wirtschaft umorganisieren. »Die Kommune soll daher als Hebel dienen, um die ökonomischen Grundlagen umzustürzen, auf denen der Bestand der Klassen und damit der Klassenherrschaft ruht.« Das neue nunmehr proletarische Staatswesen solle näher »die Produktionsmittel, den Erdboden und das Kapital in bloße Werkzeuge der freien und assoziierten Arbeit verwandeln.« Hier findet sich eine zeittypische Ungenauigkeit der Bestimmung. Die Produkte und die allgemeine Bewegung der Produktion oder Aneignung der Natur sollten gerade nicht mehr als Kapital erscheinen, das Kapital kann kein Werkzeug einer vernünftigen Entwicklung sein, man braucht die Banken nicht enteignen, muss vielmehr unmittelbar zu neuen Methoden der Planung übergehen. Ein knappes Jahrhundert realsozialistischer Staatswirtschaft konnte sich auf solche Ungenauigkeit stützen und so gab es in der Deutschen Demokratischen Republik sogar Zins und Zinseszins. Diese Ungenauigkeiten kommen auch daher, dass Marx dem von Hegel stammenden Dogma anhing, die neue Gesellschaft müsse irgendwie schon in der alten Gesellschaft enthalten sein. Die Arbeiterklasse, wer das auch immer sein soll, habe »keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben«. Dies stimmte für die Bourgeoisie so einigermaßen, als diese Klasse ihre wirtschaftliche Herrschaft schon im Feudalismus herausbildete und am Ende nur noch die politischen und rechtlichen Verhältnisse derselben anzupassen hatte, etwas, was sogar eine Monarchie bewerkstelligen konnte. Das gilt aber nicht für die Abschaffung der Bourgeoisieherrschaft, da man hierbei zu vollständig neuen Formen der Arbeit, der Planung, der Verteilung und überhaupt des gesellschaftlichen Zusammenlebens kommen muss. Man soll dabei nicht so tun, als ob »jene höhere Lebensform« in irgendeiner Form »der gegenwärtigen Gesellschaft« innewohne und dieselbe der Befreiung unserer Gattung irgendwie »durch ihre eigene ökonomische Entwicklung unwiderstehlich entgegenstrebt.«

Dies alles gesagt, muss man aber auch beachten, dass Marx hier Schwierigkeiten der Sache anspricht. Angenommen die Produzenten würden die Leitung ihrer Fabriken übernehmen, sie genossenschaftlich betreiben,

müssten sie ihre Produktion sofort mit allerlei anderen Produzenten absprechen. Sie machen das natürlich schon jetzt, aber vermitteln sich eben allseitig mit diesem Geld, ziehen daraus die Berechtigung der Zulieferung und Zuarbeit. Diese müssen nun freiwillig und geplant geschehen. Die politische Machtübernahme dient Marx dabei als Hebel solcher neuen, durchaus föderal denkbaren Assoziationsbemühungen. Wenn aber die genossenschaftlichen Betriebe nicht ihrerseits ihre Produkte auf einem Markt mehr oder weniger zufällig tauschen sollen, wenn »die genossenschaftliche Produktion nicht eitel Schein und Schwindel bleiben, wenn sie das kapitalistische System verdrängen, wenn die Gesamtheit der Genossenschaften die Produktion nach einem gemeinsamen Plan regeln, sie damit unter ihre eigene Leitung nehmen soll«, braucht es auch zentrale Momente der Planung und diverse Mechanismen überhaupt zu entscheiden, was getan werden soll. Viele der gegenwärtigen Unternehmen sind schlicht überflüssig, andere Unternehmungen werden plausibel. Die neuen Formen der Gesellschaft sind dabei nach Marx eben »keine fix und fertigen Utopien«, die nach der politischen Machtergreifung »durch Volksbeschluß einzuführen« wären. Wir hätten vielmehr »lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden.« Es scheint, dass man einem solchen Prozess am besten dadurch die richtige Richtung gibt, dass man konsequent die falschen ökonomischen Formen (Warentausch, Geld, Lohn, Profit etc.) benennt, in denen der zukünftige Prozess nicht verlaufen soll. Es sind diese falschen Formen, die uns auf die schiefe Bahn gebracht haben und nicht etwa die mehr oder weniger individuelle Entscheidungsunfähigkeit oder das mehr oder weniger individuelle Machtstreben Einzelner. Viele Kommunisten beziehen sich auf eine ominöse Räteherrschaft in der die Entscheidungen möglichst kollektiv und egalitär von allerlei politischen Körperschaften getätigt werden sollen, die ihrerseits aus Delegierten bestehen können oder Delegierte in andere Versammlungen entsenden. So trivial es ist, dass man sich gelegentlich versammeln und überhaupt viel kommunizieren muss, um irgendetwas zu planen und dann umzusetzen, so tut diese Sichtweise so, als ob mangelnde demokratische Partizipation und nicht die durch die ökonomischen Formen bedingten falschen Entscheidungsgrundlagen Ursache für den schlechten Zustand unserer Welt wären. Es spricht ein tiefes Misstrauen in die Individuen unserer Gattung aus dieser Vorstellung und daher wurde auch besonders viel Aufhebens darum gemacht, dass diese Delegierten jederzeit rückrufbar wären. Eine große Angst vor der Korrumpierbarkeit des Menschen, obwohl eben die Korrumpierbarkeit falsche Formen voraussetzt, von denen man korrumpierbar wäre. Marx schert sich um solche rätedemokratischen Illusionen noch nicht und vertraut eher darauf, dass man unter vernünftigen Bedingungen auch vernünftige Entscheidungen trifft: »Es ist bekannt genug, daß Gesellschaften ebensogut wie einzelne, in wirklichen Geschäftssachen gewöhnlich den rechten Mann zu finden, und falls sie sich einmal täuschen, dies bald wieder gutzumachen wissen.« Das gewaltige

Unbehagen, das heutige Entscheidungsstrukturen hervorrufen liegt ja weniger daran, dass diese nicht demokratisch sind, dass man von ihnen ausgeschlossen wäre, als dass dieselben grundsätzlich innerhalb falscher Prinzipien stattfinden, etwa diesem, dem Profit dienen zu müssen. Es kann dagegen durchaus befriedigend sein, sich in einen beliebigen Arbeitsprozess schlicht einzugliedern, wenn nur irgendwer denselben vernünftig gestaltet hat und der gesellschaftliche Sinn der möglicherweise sogar harten Arbeit unmittelbar einsehbar ist. Im Gegenteil führt die zu Ende gedachte Räteideologie einfach zu einem neuen bürokratischen Apparat neben der eigentlichen Produktion. Am Ende wissen die Produzenten unmittelbar selbst am besten, wem sie ihre Produkte zu Verfügung stellen wollen und müssen dafür keine Direktiven irgendeiner zentralen Planungskommission entgegennehmen. Und ebenso werden dieselben Produzenten auch wissen, wann sie sich eben doch zentral absprechen und organisieren und welche Körperschaften sie dafür ins Leben rufen oder kontaktieren müssen. Ein Stahlwerk wird sicher Kontakt zu sämtlichen Stahlwerken unterhalten, dazu mit den Werken, die ihnen das Werkzeug und die Maschinerie erstellen, dem Transportwesen etc. Ferner werden sie Büros unterhalten, an die man sich wenden kann, sollte man Stahl benötigen. Und all diese Kontakte vorausgesetzt werden sie auch gut entscheiden können, welchen Weltregionen, welchen Städten man am besten den fertigen Stahl liefert, welche Vorhaben zum gegebenen Augenblick nützlich sind, wie eine immer mögliche Knappheit zu verwalten ist, wie die Kapazitäten aufzustocken oder herunterzufahren sind. Natürlich ist es dann immer noch »die Gesellschaft«, die plant, verteilt und arbeitet, aber eben nicht eine neuerliche Abstraktion von den einzelnen Menschen und Menschengruppen, sondern die konkrete Gesellschaft in all ihren Arterien. Sie wird ihren jeweiligen Stoffwechselprozess schlicht gemäß den je unterschiedlichen Nöten der unterschiedlichen Bereiche der Produktion organisieren und gemäß der gesellschaftlichen wie individuellen Bedürfnisse. Sind die gesellschaftlichen Formen einmal vernünftig, man braucht gegen die Vernunft der einzelnen kein allzu großes Mißtrauen hegen.

12. Revolution

Es wird mindestens die allgemeine Richtung einer kommunistischen Gesellschaft in der jetzigen Bevölkerung bekannt und gewollt sein müssen, ehe man erwarten kann, dass irgendwer sich in das Wagnis ihrer Einführung stürzen würde. Viele der angerissenen Überlegungen behandelten bereits die Frage des Übergangs zu dieser neuen Gesellschaft. Dieser Übergang wird, da es darum geht die gegenwärtigen Machtverhältnisses wie die gegenwärtigen politischen, ökonomischen und privaten Formen der Gesellschaft zu überwinden, Revolution genannt. Auch dieser Begriff ist gegenwärtig nur eine Abstraktion, ein Platzhalter für Unzufriedene, die sich auch nicht anders zu helfen wissen, als die Änderung von allem und jedem zu fordern. Marx war Realist in dieser Angelegenheit und also, was eine Revolution in seinem Sinne angeht, Pessimist und dann

Zweckoptimist: »Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir in Gedanken schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen.« Einmal verstanden, dass unsere liebe Gattung mit ihrem produktiven Potential nicht gut umgeht, ist es richtig, die kommunistische Revolution schlicht als den Prozess zu definieren, in dem die Gattung lernt, mit diesem Potential vernünftig umzugehen, damit die Erde ein Ort sei, an dem man glücklich und zufrieden oder wenigstens überhaupt leben kann. Die Revolution ist also weniger ein notwendig gewaltsamer Prozess, sondern, objektiv ausgedrückt, einfach die »Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten«. Damit diese angeeignet werden können, braucht es aber auch »die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst.« Und die Revolution ist, nach der subjektiven Seite ausgedrückt, nichts »als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten«. Hier fängt eben die Schwierigkeit an. Wir haben es mit uns selbst zu tun! Also mit mehr oder weniger unbegabten, tumben, egoistischen, narzisstischen, eifersüchtigen Individuen oder Ehetierchen, die nun schon seit Generationen auf dem Boden falscher, uns zur zweiten Natur gewordenen Prinzipien erzogen wurden und wieder die nächste Generation verziehen. Man muss wahrlich kein Misanthrop sein, um es unserer Gattung eher zuzutrauen, diesen Planeten zu zerstören, als ihn zu einem Paradies zu machen. Jedenfalls werden wir uns sowohl als Einzelne, als auch kollektiv ändern müssen, da sowohl »zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig« ist. Der Arbeiter wie er ist wird die Umwandlung unserer Produktion eben nicht bewerkstelligen. Der konkrete Arbeiter ist bei Marx bekanntlich einfach ein Kretin und umso pathetischer wird er, wenn er der Arbeiterklasse als Ganzes dieses oder jenes zutraut oder andichtet. Die Revolution jedenfalls ist nicht nur nötig, um eben unsere produktiven Fähigkeiten endlich zu meistern, sondern auch, um unsere bornierte Existenz so durcheinander zu bringen, dass wir uns in einer permanenten Kulturrevolution überhaupt in die Lage versetzen, unseren erhabenen Auftrag der Geschichte auszuführen. Man muss sich nach Marx nämlich klar machen, dass »eine Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andere Weise gestürzt werden kann, sondern auch weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.« Das ist eigentlich auch schon alles was man erfährt. Die ganze Geschichte ist in jedem Fall äußerst fragil und sei nur durch beständige Reflexionsprozesse und qualitative Veränderungen innerhalb der revolutionären Bewegung selbst möglich: »Proletarische Revolutionen kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten

Versuche, scheinen ihren Gegner nur niederzuwerfen, damit er neue Kräfte aus der Erde sauge und sich riesenhafter ihnen gegenüber wieder aufrichte, schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze!«

Marx hat selbst aber auch revolutionäre Politik betrieben und man hat dadurch einige Vorschläge von ihm, was man unmittelbar tun solle. Allerdings war kaum eines seiner Betätigungsfelder erfolgloser als dieses. Seine erste Internationale spaltete sich unrühmlich zwischen ehrlichen, anarchistischen Revolutionären und biederen, deutschen Sozialdemokraten. Marx war auch noch auf der Seite der Sozialdemokraten. Trist, aber trist. Überhaupt wusste damals wie heute eigentlich niemand, wie man anfangen soll. Die Bourgeoisie herrscht und man kann von ihr wie von ihrem Staat schlechterdings nichts erwarten und also eigentlich auch nichts fordern, manchmal vielleicht erzwingen. Aber man kann, da die Produktionsmittel eben der Bourgeoisie gehören und dieser Titel auch vom Staat durchgesetzt wird, schwerlich unmittelbar mit der Organisation der neuen Produktion und Verteilung beginnen. Daher könnten nach Marx »die Arbeiter natürlich im Anfange der Bewegung noch keine direkt kommunistischen Maßregeln vorschlagen.« Stattdessen sollen sie ihre Beherrscher dazu zwingen, »Produktivkräfte, Transportmittel, Fabriken, Eisenbahnen usw. in den Händen des Staates zu konzentrieren.« Ferner sollen sie »die Vorschläge der Demokraten, die jedenfalls nicht revolutionär, sondern bloß reformierend auftreten werden, auf die Spitze treiben und sie in direkte Angriffe auf das Privateigentum verwandeln«. Dabei sollen sie immer einen Schritt voraus sein. Wenn »die Kleinbürger vorschlagen, die Eisenbahnen und Fabriken anzukaufen, so müssen die Arbeiter fordern, daß diese Eisenbahnen und Fabriken als Eigentum von Reaktionären vom Staate einfach und ohne Entschädigung konfisziert werden. Wenn die Demokraten die proportionelle Steuer vorschlagen, fordern die Arbeiter progressive; wenn die Demokraten selbst eine gemäßigte progressive beantragen, bestehen die Arbeiter auf einer Steuer, deren Sätze so rasch steigen, daß das große Kapital dabei zugrunde geht; wenn die Demokraten die Regulierung der Staatsschulden verlangen, verlangen die Arbeiter den Staatsbankrott.« Man fordert also von der Bourgeoisie Dinge, die im Kapitalismus schlechterdings unmöglich sind, die andererseits im Kommunismus keinen Sinn mehr machen, da es keine Steuer und Schulden mehr geben wird. Aber dann? Die erpresste Konzentration der Produktionsmittel in Staatshand könnte nach Marx vielleicht helfen, das Kuddelmuddel der Produktion zu sortieren, aber irgendwann müssten die Arbeiter dann den Laden selbst übernehmen.

Diese eigenwillige Taktik der überspitzen Forderung setzt dabei schon eine entwickelte Arbeiterbewegung oder überhaupt eine revolutionäre Bewegung voraus. Was man heute unmittelbar tun kann oder gar soll, erfährt man von Marx nicht. Dabei waren die Fragen damals so akut wie heute, als

gerade die Arbeiterbewegung von ihren sozialistischen oder meist pseudosozialistischen Führern eher überschätzt und verklärt wurde. Marx hatte wirklich keine gute Hand in praktischen Dingen. Etwa als sein kleiner revolutionärer Bund einigen Stress mit der Polizei und den Gerichten bekam, nahm er Jesusgleich die Sache auf sich, versuchte die Angelegenheit als rein geistige Angelegenheit darzustellen und so vor dem bürgerlichen Recht zu verteidigen. Die Angeklagten hätten gar »keinen Bund zum Sturz der jetzigen preußischen Regierung« gestiftet und sich daher auch »keines ›hochverräterischen Komplotts‹ schuldig« gemacht. Kann schon sein, dass Marx sich nicht wirklich gegen die Gesellschaft verschworen hat. Aber es gab in diesem Bund auch praktische Revolutionäre wie Schapper, deren Aufgabe eben nicht in der Verfassung von Pamphleten besteht, sondern eher diese in die Gesellschaft zu tragen, Konflikten nicht per se aus dem Weg zu gehen und die dann eben zurecht auch von der alten Ordnung als Verschwörer gegen ebendiese Ordnung angesehen und behandelt zu werden. Man hält sich daher in diesen Fragen besser an Lenin oder Durutti. Zunächst wird man sicher mit kleinen Brötchen anfangen müssen, jeder Nadelstich, der geeignet ist, die liebgewonnenen Formen unserer Gesellschaft in Zweifel zu ziehen ist gut, sei er provokativ, gesetzesbrecherisch oder zunächst einfach nur die richtige Schrift, ein richtiger Gedanke zur richtigen Zeit. Das aber ist ein anderes Thema, ein schwierigeres Thema. Außer dass Karthago zerstört werden muss, wissen wir leider nichts. »Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr überlassen und nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.« (Hegel)

Verfasst: Herbst 2018 | Gedruckt: Frühjahr 2021
Die Broschüre kann per Mail unter *magazin_redaktion@gmx.net* bestellt werden.
Ein digitale Version ist zudem unter *magazinredaktion.tk/karlmarx.php* abrufbar.
Der Druck der Broschüre wurde durch den StuRa der Kunsthochschule Burg Giebichenstein Halle ermöglicht.
Gestaltung: Lena Haubner | Schriften: *Utopia* von Robert Slimbach und *Clarendon* von Benjamin Fox | Druck: Druckerei Schöpfel, Weimar | Papier: enviro nature



